


Quaderns de Psicologia | 2015, Vol. 17, No 1, 19-27

ISSN: 0211-3481

 <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1203>

## A produção da cultura popular: tensões no Programa Nacional de Patrimônio Imaterial

*The production of popular culture: tensions in the National Programme of Intangible Heritage*

Fernanda Cristine dos Santos Bengio

Flávia Cristina Silveira Lemos

Marcelo de Almeida Ferreri

Evelyn Tarcilda Almeida Ferreira

*Universidade Federal do Pará*

### Resumo

Neste artigo, discutimos a política de cultura patrimonial, tendo como recorte o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, tensionando noções como a de cultura popular e de identidade. Essa política pública é abordada a partir de seu entendimento como um dispositivo, que materializa práticas de poder, de saber e de subjetivação. Dessa maneira, propomo-nos refletir sobre aspectos importantes da cultura patrimonial, como democracia cultural, neoliberalismo e direitos humanos, a fim de pensá-los enquanto fatores que operam na imanência das práticas culturais os quais atravessam grupos e comunidades, podendo cristalizar modos pré-estabelecidos de ser.

**Palavras-chave:** Patrimônio cultural imaterial; Modos de subjetivação; Cultura popular.

### Abstract

*In this paper, we discuss the policy of equity culture, having as clipping the National Programme of Intangible Heritage, straining notions such as popular culture and identity. This public policy is discussed from understanding it as a device that materializes practices of power, knowledge and subjectivity. Thus, we propose to reflect on important aspects of cultural heritage as a cultural democracy, neoliberalism and human rights to consider these factors while operating in the immanence of cultural practices that cut across groups and communities, may crystallize pre-established modes of being.*

**Keywords:** *Intangible cultural heritage; Modes of subjectivity; Popular culture.*

### Introdução

Quando aludimos à cultura, no contexto brasileiro, comumente nos referimos aos discursos sobre a produção do “povo brasileiro”, a respeito de um projeto de nação e identidade. No recorte da política patrimonial, esses te-

mas remetem à reflexão sobre cultura, tradições, diversidade, sobre modos pré-estabelecidos de ser. É importante salientar o quanto a produção da subjetividade está articulada às práticas de uma política cultural, a qual move um campo de forças sem determi-

ná-las, apesar de atravessar as maneiras de constituir modos de sentir, agir, viver, se relacionar e de existir, em um tempo e espaço específicos.

Assim, as relações entre Psicologia e História podem ser tecidas, a partir de uma problematização da História Cultural, na medida em que as subjetividades também são efeitos dos processos de subjetivação, os quais forjam as maneiras de existir, de dar visibilidade e dizibilidade para as forças, atualizando-as em modos provisórios de pensar e agir (Guattari & Rolnik, 1996). Nesse sentido, não há subjetividade sem uma história, a qual a constitui e sem práticas culturais, em uma pluralidade de normas e valores, às quais fabricam formas de ser, não essencialistas.

Em grande parte desses discursos, a cultura parece designar um conjunto dos elementos estáveis, contínuos, unitários e harmônicos, como se estruturados sob um regime ininterrupto de equilíbrio e acordos, deixando de fora todas as tensões, impasses, exercícios de poderes e instabilidades que configuram mais propriamente o que é apresentado como cultural.

Para discutir tal temática, optamos por abordar o tema da cultura perante as implicações do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), problematizando as tensões encontradas frente à noção de cultura popular, trabalhando com os conceitos de subjetividades e modos de subjetivação como forma de dar visibilidade a algumas disputas atinentes ao campo de ação dessa política pública. Nesse sentido, a noção de identidade (enquanto cultural e nacional), elemento indispensável na política patrimonial no Brasil, aparece como importante ferramenta de deslocamento das tensões, por meio da construção de consensos e classificações em arquivos.

Assim, descrevemos sucintamente alguns aspectos da política de cultura vigente no país, que está voltada ao patrimônio imaterial, apontando efeitos específicos desse recorte. Faremos a interface com as marcações de posições de lutas as quais fazem da “cultura popular” um dispositivo no campo da patrimonialização e atravessam a política de cultura patrimonial intangível.

Dessa forma, considerando a abordagem do problema enquanto processo de subjetivação, o debate acerca da cultura popular se afasta

de visões essencialistas e homogeneizantes, que tanto dominam os discursos a seu respeito, e propõe analisar criticamente essa maneira de organizar as práticas culturais.

### **Legislação, cultura e subjetividade**

Tratar de processos de subjetivação significa enquadrar em uma posição de sujeito algo nomeado como ser humano, assujeitado por modelos semânticos e hermenêuticos de significação, o que, para Michel Foucault (1995), implica inserir esse sujeito em relações complexas de poder-saber, bem como organizar a vida por meio de palavras e coisas. Uma ordem do discurso é criada e difundida nos sistemas de educação, de patrimonialização e valoração de hábitos, de expressões artísticas, de arquiteturas, de documentos, de modos de se alimentar e de crer, de maneiras de se vestir e de falar.

Por conseguinte, entendemos que os modos de ser são fabricados e móveis, pois emergem como prescrições de modos de existência, como efeitos de verdade, a partir do embate das linhas de forças que não cessa. Por meio das discussões foucaultianas, compreendemos que as forças se constituem por princípios de raridades, de singularidades dos acontecimentos, em que objetos são fabricados historicamente.

Atravessamentos díspares são compostos em um mapa de forças, umas mais duras e outras mais moleculares, presentes no plano de produção das subjetividades, dos quais destacamos, para a discussão a propósito do patrimônio cultural, a política e a economia, tais como operam como uma racionalidade neoliberal. Também utilizamos a genealogia em Foucault, para interrogar o utilitarismo de apropriação da cultura para fins de produção de consenso e para regulação das condutas, na esfera da promoção, defesa e garantia de direitos, na atualidade.

As subjetividades estão sendo consideradas aqui como modos de ser que se constituem no plano da produção e não no da “internalização”, como se a subjetividade ocupasse um local que outrora estivera vago (Guattari & Rolnik, 1996). Nesse sentido, os clamores pela urgência em reconhecer determinadas práticas como patrimônio cultural imaterial chama a atenção, por se apresentar como condição definida enquanto essencial para o que se estabeleceu como plena realização dos direitos

humanos e garantia das liberdades fundamentais, conforme sustentam os discursos de valorização e reconhecimento.

É seguindo essas trilhas que interrogamos a legislação sobre o patrimônio cultural, assim como os desdobramentos desse dispositivo de governo, pois cremos que ele está inserido no plano de produção de subjetividades. Dessa maneira, é importante entender como está organizado o registro de bens intangíveis, no Brasil.

Para Marilena Chauí (2010), o registro dos bens denominados de natureza imaterial ou intangível, no Brasil, foi oficializado, em 04 de agosto de 2000, em que foi instituído o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, o qual, por sua vez, é regulamentado pelo Plano Nacional de Cultura. Contudo, a discussão sobre patrimônio, no Brasil, remonta à década de 1930, com ênfase no patrimônio “móvel e imóvel”, tendo como marco a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o qual organizava a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

Entre o tratamento do patrimônio como móvel e imóvel e a sua mais recente formulação, enquanto material e imaterial, encontramos um campo de conflitos que teve a cultura popular como elemento central. A definição do que se entende hoje por patrimônio imaterial ou intangível já era alvo de ação do poder público, desde antes do ano 2000, por meio dos centros de defesa da cultura popular, folclore e similares. Por isso, interrogamos quanto ao fato de a “cultura popular” e ou “imaterial” haver se tornado objeto de patrimonialização há pouco mais de 10 anos.

Na Constituição Federal de 1988, dentre outras providências, estão dispostas as diretrizes sobre o patrimônio cultural material e imaterial brasileiro. Pela via da inscrição em texto constitucional, os anseios das lutas sociais na cultura popular pressionam para a produção do fomento à democracia cultural (Carvalho, 2002).

Nesse sentido, levantamos a questão da democracia cultural, constantemente usada como dispositivo de legitimação para que diversas bandeiras sejam trazidas, representando determinados grupos os quais buscam afirmar uma identidade cultural, visto que, justamente as práticas, elemento fundamental na análise dos modos de subjetivação dos grupos

culturais envolvidos com a questão do patrimônio, compõem o que se entende por democracia cultural.

Por conta disso, debruçamo-nos sobre o registro do patrimônio imaterial, pois este faz emergir com bastante força a questão da memória como produtora da identidade de um grupo. Outro ponto sobre o registro de bens imateriais diz respeito ao procedimento formal de pedido de registro, o que, de maneira alguma está desvinculado da democracia cultural e do direito à memória na política em questão.

Frederico Barbosa, Ellery Ellery e Suilan Mdlej (2012) apresentam a “democracia cultural” como alvo dos gestores públicos, desde antes da Constituinte dos anos de 1980. Tal posicionamento causa certo estranhamento, porque falar em “democracia” de qualquer aspecto na América Latina, nesse período, é bastante delicado, se levarmos em consideração que muitos de seus países tinham ainda fresca em suas memórias a lembrança de regimes autoritários.

Sem adentrar nos meandros da história política brasileira, de modo a estender em demorado a discussão, no caso do Brasil, costuma-se afirmar que este possui pouco mais de vinte anos de regime democrático, tendo como marco a Constituição de 1988, a qual ficou conhecida como “Constituição Cidadã”, devido à ampla participação popular nas propostas que passaram pelo Congresso Nacional àquela época. Tal acontecimento foi marcante, porque estava findando um regime civil-militar de mais de vinte anos.

No bojo das transformações, a cultura aparece, entre outros, como direito inalienável do homem. Está posta então uma correlação entre direito à cultura e direitos humanos, sendo uma luta legitimada no âmbito constitucional como também por organismos internacionais, tais como a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), que, em seus documentos, reforça a relação direta entre direito à cultura, direitos humanos e desenvolvimento (Carvalho, 2002).

Conforme José Cavalcante (2011) é ponto pacífico que os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos e, no caso do Brasil, eles podem ser encontrados em forma de legislação, como já foi frisado acima. As-

sim, sob o ponto de vista legal, todas as pessoas podem se exprimir, criar e difundir seus trabalhos no idioma de sua preferência e, em particular, na língua materna. Todas as pessoas têm o direito a uma educação e a uma formação de qualidade que respeitem plenamente a sua identidade cultural. Na verdade, estamos tratando de democratização formal e jurídica, no plano material das práticas, pois isso implicou vitórias, porém, a efetividade dessa mutação acarretou outros deslocamentos de forças, no campo do cotidiano das intervenções e das lutas.

Importa assinalar desse debate que, no plano formal no qual se configura a chamada democracia cultural, encontra-se o discurso que ancora sua efetividade na consolidação da correlação entre cultura e direitos humanos. Todavia, vale estar atento para a questão de que a lei é um diagrama de forças e é correlata às outras práticas, as quais podem sustentar ou não o texto da lei e as lutas que a forjaram.

Em termos legais, existem pelo menos três gerações de direitos humanos. A primeira geração diz dos direitos políticos e civis, os quais garantem nossa participação na gerência da vida, em seu aspecto governamentalizado, no plano da soberania jurídica de poder, como direito à organização político-partidária e os direitos fundamentais à vida e à igualdade perante a lei; contudo, é oportuno destacar que:

Os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (Bobbio, 2004, p. 9).

Considera-se que os primeiros direitos sociais no Brasil foram conquistados durante a década de 1930. Vislumbrando o quadro social oligárquico da época, a legislação do momento visava, sobretudo, aplacar quaisquer possibilidades de organização contestatória do povo. Assim, podem ser concebidos também como direitos de liberdade, de contenção dos poderes do Estado, na medida em que nascem, em sua maioria, de lutas contra processos de opressão e dominação na vertente de poder como localizada e como ligada à economia. Consideramos aqui várias maneiras de pensar saber e de poder, no caso, a visão de legitimidade burocrática e legal pela qual o poder

é definido, no Estado e na lei; em caso de uma perspectiva econômica, o poder é de classe e propriedade de um grupo; na definição de poder como relação de força, é um exercício heterogêneo e tenso, sem localidade e sem proprietário (Foucault, 1979).

A segunda geração abrange os direitos econômicos, sociais e culturais. Conforme José Murilo de Carvalho (2002), os direitos sociais buscam garantir justiça social, mas podem ser usados em substituição aos direitos políticos, de sorte que não é viável garantir direitos sociais sem os civis e políticos, por exemplo. Nesse sentido, é uma forma de populismo realizar promessas salvacionistas, às quais apontam a cultura como objeto exaltado a ser um elo de uma suposta síntese nacional.

Já a terceira geração abarca os direitos dos “povos” ou “grupos”, como, por exemplo, o direito de autodeterminação; eles podem ser considerados direitos culturais, porém, tocam a questão polietnocêntrica à qual aludem Felix Guattari e Suely Rolnik (1996). De modo geral, os direitos civis e políticos foram conquistados durante o século XIX, ao passo que, só no século seguinte se teriam notícias dos direitos denominados de segunda geração, os quais - é conveniente destacar - em termos culturais eram ainda muito incipientes.

O fato de os direitos econômicos, sociais e culturais serem considerados direitos de segunda geração deriva do crescimento de ideais socialistas e movimentos trabalhistas do fim do século XIX. Esse autor ainda sublinha que a conjugação do valor da igualdade e liberdade é o que atravessa a concepção contemporânea dos direitos como interdependentes e indivisíveis.

Todavia, em cada país, essas gerações têm uma história específica e nem sempre foram criadas como gerações subsequentes. É importante ainda ressaltar que as condições históricas dessas gerações, em regiões, localidades e contextos urbanos e rurais, orientais e ocidentais, em blocos e hemisférios, em continentes e entre fronteiras, se encontram em materializações diversas e singulares.

Assim, problematizar o direito à cultura torna-se ponto fundamental, uma vez que ter direitos assegurados passou à ordem do dia nas lutas sociais, como ocorre em tantas outras políticas públicas. Tal ideia é difundida como grande diferencial, como ponto “singular” di-

ante de intensa massificação dos modos de ser, muitas vezes reduzindo questões complexas apenas à produção de leis, o que figura como uma democracia formal e pouco consolidada, no que concerne à ampliação de uma cidadania ativa e concreta. Exige-se cada vez mais que a vida seja legislada, pois cidadania e cumprimento do que é normativo tornaram-se indissociáveis. Isso aponta para a linha de força capitalística produzindo subjetividades ávidas por consumirem direitos.

A importância de realçar esses aspectos é que os dispositivos legislativos informam determinadas práticas, disparando formas de se organizar perante uma demanda que está sendo produzida. A partir daí, os grupos culturais que tentam fazer com que suas práticas se encaixem nas prescrições legais, para terem atendidos determinados interesses, acabam formatando grupos em identidades culturais, deixando escapar o que é próprio da cultura e dos processos de subjetivação, que é a constante atualização dos modos de ser.

Isso não significa afirmar que os grupos culturais estão à mercê dos dispositivos legais, mas que a maneira como a organização de uma “garantia de direito à cultura” tem-se organizado tem efeitos que precisam ser interrogados, quando reificam as formas de sentir, viver, agir, se relacionar dos grupos em relação às práticas culturais. Entretanto, é necessário ver sob que práticas políticas as medidas formais da democracia cultural são operacionalizadas e quais efeitos geram. Para esse último aspecto, a ação dos órgãos e institutos ligados ao patrimônio é fundamental.

### **A democracia cultural e os institutos nacionais**

Como vimos acima, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial é regulamentado pelo Plano Nacional de Cultura (PNC), o qual foi instituído em 2010 com previsão para vigorar durante 10 anos. No Plano Nacional da Cultura, encontramos o direito à memória e às tradições como um de seus princípios. Porém, a preocupação com o que destoa do patrimônio material já acontecia, anteriormente por meio de órgãos públicos e das organizações, às quais eram ligadas às práticas de folclore.

Tal preocupação começa a ganhar corpo durante as décadas de 1950 e 1960, tendo como marco a criação da Comissão Nacional de Folclore, ponto de partida do fomento ao estudo

e apoio às manifestações culturais populares do país, em 1947. É importante enfatizar que o interesse em conhecer, preservar e promover a então denominada cultura popular partia prioritariamente do Estado, a qual se consolidou como objeto de atenção de institutos nacionais enquanto cultura “imaterial”, durante a década de 1970, em plena vigência de um regime autoritário (Chauí, 2010).

Em termos governamentais, o que se concebe por assuntos de folclore e cultura popular é regulado atualmente pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN), criado em 1937. Na publicação do IPHAN, denominada os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil, de 2006, é possível encontrar um resumo dos marcos de uma política cultural patrimonial, no Brasil (Chauí, 2010).

Após a instauração da comissão supracitada, seguiram-se a criação de outras comissões e órgãos referentes à cultura e ao folclore. Isso é importante, porque os discursos sobre conservação patrimonial, principalmente no campo “imaterial”, têm como ponto de apoio, na maioria das vezes, a questão da continuidade de tradições e costumes. Esse é o nó de articulação entre tradição e costumes, na construção de uma identidade nacional, o que, por sua vez, se articula diretamente aos Institutos Nacionais.

Marilena Chauí (2010) apresenta elementos interessantes para pensar aspectos da cultura relacionados à ideia de uma identidade nacional brasileira que estava sendo criada, durante o século XIX. Ela analisa como o nacionalismo foi usado e, em certa medida, continua sendo para aplacar as contradições sociais inerentes ao sistema capitalista.

Durante os primórdios do período republicano brasileiro, temos a criação do Instituto de História e Geografia do Brasil (IHGB) e, dentre as várias disputas políticas e econômicas que atravessaram (e atravessam) a existência dos institutos nacionais, Lília Schwarcz (1993) assevera que o IHGB tinha o perfil da política centralizadora do momento e se propunha escrever a *História* do Brasil, defendendo a miscigenação harmoniosa do povo brasileiro, desde que as hierarquias biológicas fossem respeitadas.

Os outros institutos, como o museu paraense Emílio Goeldi e o centro de estudos naturalistas na Amazônia, criados durante a República, eram de caráter mais regionalista e se preocupavam em elaborar uma identidade local, também resgatando os grandes vultos da história, através de uma historiografia que revelava uma preocupação com a proteção de uma memória específica. A criação do SPHAN, durante a década de 1930, retira do IHGB o privilégio de construir a história oficial do país (Chauí, 2010).

Assim, a “missão” de construir um projeto de nação circulou majoritariamente nas mãos dos Institutos Nacionais e, atualmente, o IPHAN é o órgão estatal de maior amplitude, em termos de diretrizes e ação no campo da cultura-patrimônio, tomando para si a tutela dos bens de natureza material e imaterial, legitimando o que pode ser considerado patrimônio nacional, algo que diga da identidade nacional (Chauí, 2010).

Salientamos, no bojo desse processo, que as formas discursivas que circulam entre institutos nacionais - não só, mas prioritariamente - fabricam determinadas subjetividades diante do jogo do nacionalismo, que diz da produção de uma nação e de um povo. Isso não foi algo restrito ao Brasil: esse processo sofre interferência de configurações sociais e políticas que aconteciam na Europa, com a instauração do Estado Moderno.

É esse aspecto que mais se destaca, quando nos referimos à produção de nação e de povo, pois a passagem do Império para a República, no Brasil, foi marcada por contradições sociais e políticas. Um dos mecanismos de controle frente a tais contradições foi justamente a produção da nacionalidade, que tem nas “tradições populares ou folclore (...) seus critérios de definição” (Chauí, 2010, p. 17), com a intensificação do ufanismo vinculado ao folclore e à cultura popular.

A política de patrimônio imaterial ganha forma mais sofisticada, nos últimos anos, tendo como marco o Decreto n° 3.551, de 04 de agosto de 2000, o qual institui projetos de identificação, salvaguarda e promoção do que é entendido como patrimônio imaterial. Esta é uma via que tem mobilizado diversos grupos a lutarem pela patrimonialização de suas práticas, fazendo aparecer arranjos de determi-

nados segmentos, cada qual com seus interesses, cada um esperando determinados efeitos.

Diante dos princípios de salvaguarda, é que grupos das esferas pública, privada e da sociedade em geral se organizam para atender a demandas repartidas, compreendendo que essas demandas são sempre criadas nessa trama patrimonialista. Então, seguem os procedimentos que envolvem a metodologia de levantamento de dados sobre os bens imateriais utilizados pelo IPHAN: o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC).

Cremos, portanto, que a democracia cultural tem ocupado um lugar de luta por direitos, em face de um recorte neoliberal de crescente interferência de cunho judicializante, multiplicando os conflitos e a necessidade de tutela de grupos culturais. Nesse sentido, institutos como o IPHAN acabam por fazer a tutela desses grupos, legitimando o que pode/não pode e o que deve/não deve ser considerado um objeto representativo da identidade nacional.

### Democracia cultural e cultura popular

Tendo em vista a estruturação do olhar que forja a noção de identidades de grupos sob a égide dos nacionalismos, historicamente construídas pela tutela de que é derivado o patrimônio imaterial, resta observar a atualização desse processo na chamada cultura popular. Uma primeira impressão que se pode ter, em face da questão da patrimonialização do que é imaterial, é que essa prática tem tomado certo ar de modismo. Dantas (leitura não publicada, 2013) responde a isso, pensando que talvez o processo de patrimonialização esteja sofrendo um deslocamento dos bens de origem europeia, principalmente bens arquitetônicos para algo que seria supostamente, genuinamente brasileiro.

Dessa maneira, mais do que modismo ou deslocamento para algo que seria uma “essência”, encontramos nesse ponto de vista um dispositivo no campo de forças do qual a “democracia cultural” faz parte. A defesa de uma “cultura popular” aparece como justificação para patrimonializar e o direito de ter determinada prática registrada como patrimônio cultural se inscreve na lógica da democracia cultural.

Nesse contexto, é importante tomar a cultura propriamente como instrumento de tutela,

mesmo que de forma sucinta. Guattari e Rolnik (1996) mencionam três tipos de cultura: cultura-valor; cultura alma-coletiva e cultura-mercadoria. O primeiro tipo se prende à hierarquização dos modos de existência, pautando-se na qualidade da cultura a qual resultaria de determinado esforço, o que cria segregações entre aqueles que têm e os que não têm cultura. O segundo tipo diz respeito ao fato de que qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural, o que aboliria o binômio ter/não ter cultura e funcionaria como um *a priori* da mesma. Já o terceiro tipo se refere a uma cultura imanente ao modo de produção e difusão de mercadorias culturais, sem desconsiderar os dois tipos de cultura descritos acima.

Não se trata, aqui, de um *a priori* cultural, pois a cultura estaria em constante modificação, produzindo-se e se reproduzindo. A cultura-mercadoria se coloca à frente da construção da força coletiva de trabalho, que age no nível do capital e se põe também à frente do controle social, operando no nível da cultura. Por conseguinte, Guattari e Rolnik (1996) chegam à conclusão de que existe apenas uma cultura: a capitalística, que é sempre etnocêntrica, podendo ser também policêntrica ou polietnocêntrica.

É assim que a cultura capitalística “está totalmente disposta a tolerar territórios subjetivos que escapam relativamente a essa cultura geral” (Guattari & Rolnik, 1996, p. 26). Essa tolerância tem sido produzida pela própria cultura capitalística que equipa, cada vez mais, novos territórios (indivíduos, famílias, grupos sociais, minorias etc.). A produção dessa tolerância se materializa, por exemplo, nas práticas de incentivo à produção cultural propostas pelos governos, que são colocadas como práticas democráticas.

Michel de Certeau (2007) provoca o debate sobre a problemática da “cultura popular” com a seguinte afirmação: “a cultura popular é uma categoria erudita” (p. 179). O intuito é mesmo o de “provocar”, apontando para a falta de positividade ou mesmo a inautenticidade do termo, já que esta é uma denominação usada para caracterizar modos de fazer que “nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à ‘cultura popular’” (p. 179).

Neste ponto, precisamos discordar, porque essa denominação, em certa medida, tem efeitos positivados institucionalmente para quem assim se denomina e/ou está categorizado, a partir da emergência da aceitação e valorização da “diversidade” como “politicamente tutelada”, de forma que se afirmar como produtor de “cultura popular” é uma possibilidade de poder fazer uso de mecanismos da política patrimonial.

Para escapar à dicotomia popular/erudito, mesmo tendo essa os seus usos, nos jogos políticos da patrimonialização moderna, Michel de Certeau (2007) pensa a cultura no plural, o que de modo geral implica esquivar-se das racionalidades que hierarquizam saberes, considerando prioritariamente os usos que são feitos. Ao historiador, não interessam os conjuntos culturais dados como “populares”, mas os usos que são feitos, conforme modalidades diferenciadas dos usos.

Não se pode mais aceitar acriticamente uma sociologia da distribuição que supõe implicitamente que a hierarquia das classes ou grupos corresponde a uma hierarquia paralela das produções e dos hábitos culturais. [...] O popular não está contido em conjunto de elementos que bastaria identificar, repertoriar e descrever. Ele qualifica antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade (p. 184).

Certeau (2007) interroga os usos da cultura, que nem sempre estão afins com o Estado ou o capital. Porém, entendemos que esses usos são feitos em territórios da cultura capitalística, de maneira que o que está sempre em jogo são as prescrições legitimadas dos usos da cultura, a partir do modo como tais legitimções acontecem, não havendo oposição entre grupos culturais e o Estado, representado pelos institutos nacionais, porém, arranjos que mudam conforme o estado das forças e dos poderes em jogo.

Podemos encontrar exemplos disso no caso de práticas culturais que outrora estavam inscritas no campo do desvio e hoje são tomadas como matizes da cultura brasileira, alcançando inclusive o título de patrimônio cultural ou em vias de alcançá-lo, como é o caso do Samba, da Capoeira e do Carimbó.

### Considerações Finais

Diante do exposto, perguntamo-nos: *as lutas por direito no campo da cultura estão respondendo a quais demandas? Que efeitos es-*

*tão sendo produzidos?* É importante frisar que a política de cultura, no Brasil, bem como as de outras áreas, é atravessada pelo neoliberalismo, com a multiplicação das empresas e das superfícies de atrito que exigem cada vez mais a judicialização da vida (Foucault, 1979/2008).

A luta dos grupos por garantia de direitos, em especial os de cunho cultural-identitário, não é irrelevante, visto que os direitos assegurados constitucionalmente não devem ser ignorados, porém, precisamos refletir acerca dos atravessamentos que fazem da cultura um dos direitos humanos, partindo do fato que o próprio objeto direitos humanos é alvo de ambições tutelares pelos poderes instituídos.

Foucault (1974/1999) traz uma discussão muito importante sobre os saberes sujeitados e que, a nosso ver, atravessa esse debate em certa medida. A insurreição dos saberes sujeitados nasce de uma crítica local que não precisa da confirmação de um regime comum para constituir sua licitude. No entanto, não existe afirmação sem sujeição de alguma ordem ou possibilidade de recodificação. Acreditamos que é nessa brecha que muitas vezes a linha de força capitalística atravessa esses saberes que outrora estavam silenciados. Porém, reafirmamos: a insurreição dos saberes, os quais foram sujeitados não precisa ser legitimada pelas normas já cristalizadas, necessariamente.

É importante que possamos refletir a propósito das descontinuidades, às quais atravessam o processo de construção da cultura nacional ou regional e fazem uso do dispositivo da identidade, o qual se articula à diversidade e à diferença, que, na cultura capitalística, marcam sempre a oposição ao igual, dentro de caixas identitárias. A produção dessas “caixas” denota bem o atravessamento neoliberal na produção de subjetividades, na contemporaneidade.

Nesse sentido, vemos as lutas desses grupos cada vez mais fragmentadas, melhor dizendo, compartimentalizadas, o que, para nós, tem um tom de uma flexibilização das lutas, da setorização, de gestão em *staff* das problemáticas reivindicadas por cada grupo. A compartimentalização da vida tem-se tornado um modo de subjetivação bastante eloquente, na

medida em que atravessa quase todos os modos atuais de produção de sujeitos.

## Referências

- Barbosa, Frederico; Ellery, Herton e Midlej, Suilan (2008). *A Constituição e a democracia cultural. Políticas Sociais: acompanhamento e análise*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- Bobbio, Norberto (2004). *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Cavalcante, José Estênio Raulino (2011). Direitos culturais e direitos humanos: uma leitura à luz dos tratados internacionais e da constituição federal. *Revista eletrônica DÍKE*. 1(1), 1-26.
- Carvalho, José Murilo (2002). *Cidadania no Brasil: O longo Caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Certeau, Michel (2007). *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Chauí, Marilena (2010). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. Rio de Janeiro: Fundação Perseu Abramo.
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988* (1998). Brasília.
- Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000. recuperado a partir de [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)
- Foucault, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel (1995). O sujeito e o poder. In: Herbert Dreyfus e Paul Rabinow (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, Michel (1974/1999). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)* (Trad. Manoel Eduardo Galvão). São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, Michel (1978/2008). *O Nascimento da Biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1989)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Guattari, Felix. & Rolnik, Suely (1996). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- Schwarcz, Lília Maria (1993). *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.





FERNANDA CRISTINE DOS SANTOS BENGIO

Doutoranda em Psicologia/UFGA. Mestre em Psicologia/UFGA.

FLÁVIA CRISTINA SILVEIRA LEMOS

Psicóloga-UNESP, Mestre em psicologia e sociedade-UNESP, doutora em História Cultural-UNESP. Professora adjunto IV em Psicologia Social/UFGA.

MARCELO DE ALMEIDA FERRERI

Psicólogo. Mestre em Psicologia Social/UERJ. Doutor em Psicologia Social/UERJ.

EVELYN TARCILDA ALMEIDA FERREIRA

Psicóloga/UFGA. Mestre em Psicologia/UFGA.

DIRECCIÓN DE CONTACTO

fernandabengio@ymail.com

FORMATO DE CITACIÓN

Bengio, Fernanda Cristine dos Santos; Lemos, Flávia Cristina Silveira; Ferreri Marcelo de Almeida e Ferreira, Evelyn Tarcilda Almeida (2015). A produção da cultura popular: tensões no Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. *Quaderns de Psicologia*, 17(1), 19-27.  
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1203>

HISTORIA EDITORIAL

Recibido: 23/03/2014

1ª Revisión: 13/06/2015

Aceptado: 15/06/2015